ADAM RODZIŃSKI

O INTEGRALNĄ KONCEPCJĘ KULTURY

Wystarczy zwrócić uwagę na takie określenia jak: „człowiek o wielkiej kulturze", „kultura wieków średnich", „kultura sznurowa", „Ministerstwo Kultury i Sztuki" — aby zdać sobie sprawę, jak szerokim wachlarzem znaczeń rozporządza termin „kultura", czy może raczej przeciwnie: jak różne, chociaż nie całkiem różnorodne pojęcia posługują się (mniej lub więcej fortunnie) tym właśnie jednym terminem. Niektóre z tych pojęć stanowią owoc przednaukowej intuicji i pojawiają się głównie w mowie potocznej, inne są rezultatem naukowych uściśleń — jako swoiste „narzędzia myślenia" wyprecyzowane przez określoną gałąź wiedzy: socjologię, etnologię czy historię.

Jest rzeczą zrozumiałą, że z takich i tym podobnych spostrzeżeń zrodzić się może pytanie, czyby nie warto było przypadkiem pokusić się o sprowadzenie znanych i uznanych „sensów" terminu „kultura" do jakiegoś wspólnego mianownika, który byłby dla nas „kulturą" w znaczeniu najogólniejszym, a więc i najbardziej podstawowym. Chodziłoby tu więc o ideę zubożoną możliwie w swojej treści, pozbawioną tych elementów, jakie tak czy inaczej zwężają jej zakres i splatają najogólniejszą, abstrakcyjną jej istotę z konkretnym i wielopłaszczyznowym porządkiem istnienia. Dopiero bowiem posiadając taką „ideę kultury w stanie czystym" można przystąpić z kolei do uporządkowania znaczeń wtórnych o coraz bogatszym „ładunku", pilnie zresztą bacząc, czy takie stopniowe zagęszczanie treści pojęciowej nie ruguje czy choćby nie przesłania i nie zamazuje tego, co stanowi najgłębszą rację nazywania czegoś „kulturą" *sensu proprio*.

Operacja taka nie jest bez znaczenia dla całego szeregu nauk szczegółowych, zwłaszcza jednak wydaje się pożyteczna *ad usum* filozofii kultury. Ta ostatnia bowiem — a jest to jedno z zadań właściwych jej jako filozofii — poszukuje ostatecznych racji, dla których coś „istotnie" jest kulturą, a coś „właściwie" już nią

nie jest (nawet gdyby przypadkiem posługiwało się szyldem „kultura", przechwyconym dlań przez jakieś treści dla kultury nieistotne, ale wiążące się z nią szczególnie często i mocno). Zwłaszcza dla chrześcijańskiej filozofii i teologii kultury nie może pozostać obojętna kwestia podstawowych uzgodnień terminologicznych, choćby z uwagi na rozbieżności i nieporozumienia występujące w tym względzie tam, gdzie mowa o dwu zasadniczo różnych porządkach ludzkiego istnienia: o porządku przyrodzonym i nadprzyrodzonym. Tu zwłaszcza ważne jest skonstruowanie naprzód jakiejś ramowej koncepcji „kultury w ogóle", by móc ją następnie zestawić z naturą i nadnaturą, znaleźć właściwe jej miejsce wśród tego wszystkiego, co dla człowieka jakoś wartościowe i wypełnić treścią chrześcijańską w poszczególnych jej uściśleniach i konkretyzacjach.

Ideał nie jest jednak możliwy bez idei, skoro nie jest on przecież niczym więcej, jak jej nastawieniem na uszlachetnianie tego, co istnieje faktycznie i realnie. Tak więc ustalenie właściwej, koniecznej treści najszerszego i najogólniejszego pojęcia kultury wydaje się stanowić pierwszy i dlatego ważny krok, gdy chodzi o naukowe podejście do problemu przekształcania zastanej rzeczywistości ludzkiej w duchu chrześcijańskiego ideału mającego się ucieleśniać w życiu indywidualnym i zbiorowym, prywatnym i publicznym.

Cóż jest więc ostatecznie wspólnego w przytoczonych na samym początku pojęciach pretendujących do nazywania się „kulturą"? Co w nich znajduje się takiego, co by można obdarzyć mianem „kultury *tout court*", kultury bez dodatkowych uściśleń semantycznych? Mówiąc „kultura i sztuka" czy „kultura i nauka" orientujemy się przecież doskonale, że w pewnym rozszerzonym dostatecznie sensie nauka i sztuka także są kulturą. Mówiąc o kimś, że jest to człowiek „o wielkiej kulturze", wiemy, że może nim być właśnie jakiś ubogi Beduin podróżujący na wielbłądzie, a może nim nie być wysoko wyspecjalizowany pilot rakiety międzyplanetarnej. Ale wiemy skądinąd, że i wyszkolenie techniczne jest *sui generis* kulturą. Gdy mówimy o „kulturze sznurowej" czy o „kulturze wieków średnich", zdajemy sobie sprawę, że związaliśmy pojecie kultury z jakimś okresem dziejowym i jakimś „odłamem" ludzkości. Ale dzieje ludzkie trwają nieprzer-

wanie, a ludzkość stanowi w gruncie rzeczy jedną populację. Jakąż więc treść zawiera sam pień genealogiczny tej całej rodziny pojęć noszących wspólne „nazwisko", a rozrastającej się zarówno na skutek naturalnego, „żywiołowego" rozwoju języków jak i dzięki kunsztownym zabiegom uczonych?

Abstrahując od zawiłych kwestii etymologicznych zwróćmy uwagę na logiczną stronę zagadnienia. Kiedy mianowicie — w odniesieniu do ludzkiego istnienia i działania będącego przejawem natury — zaczynamy czuć się uprawnieni do mówienia również o kulturze? Niewątpliwie wówczas dopiero, gdy to istnienie i działanie jest jakimś znakiem ujawniającym w całości to, przez co człowiek jest właśnie człowiekiem. Sam np. fakt odżywiania się czy zaspokajania innych potrzeb czysto biologicznych nie wyraża jeszcze tej specyficznej całości; sposób natomiast, w jaki dokonuje człowiek tego rodzaju czynności, już może, choć nie musi, świadczyć o tej jego pełnej specyfice. Nie można bowiem mówić o przejawieniu się natury ludzkiej w jej gatunkowej pełni tam, gdzie zachowanie się człowieka nie ujawnia związku z jakimś uprzednim czy równoczesnym aktem intelektu.

Dotyczy to również tych rezultatów działań ludzkich, które można uznać za miarodajne dla kompletnej natury człowieka; są one w tym znaczeniu „ludzkie" tylko wtedy, gdy równocześnie wskazać można na ich proweniencję intelektualną. Ślad bosej stopy odciśniętej na nadbrzeżnym piasku, ów np. ślad, który tak przeraził Robinsona, nie jest jeszcze rekwizytem kulturowym, podobnie jak nie będą nim — same przez się — kości ludzkie wykopane z ziemi.[1] Ale już samo „wyrozumowane" ułożenie zwłok powie nam coś o kulturze, podobnie jak zasygnalizuje nam o niej każdy zaostrzony kołek i to nie wówczas dopiero, gdy widzimy go w czerepie nieboszczyka. Zwyczaj przebijania czaszki człowieka zmarłego świadczy również — i to w pierwszym rzędzie — o mimo wszystko intelektualnym, więc „ponad-

[1] Pitirim Sorokin zajmuje w tej sprawie inne stanowisko, zgodnie ze swoją definicją kultury *sensu latissimo*. Jest to mianowicie — jego zdaniem — *the sum total of everything which is created or modified by the conscious or unconscious activity of two or more individuals interacting with one another or conditioning one another's behavior. Social and Cultural Dynamics*, Boston 1957, s. 2.

zwierzęcym" poziomie ludzkiej świadomości i jako taki już jest jakimś rysem kulturowym, (choć z gruntu „niekulturalnym" oczywiście); dopiero ponad to i poza tym świadczy on o lokalnej specyfice kulturowej, co jest jednakże kwestią dalszą i niejako wtórną.

Podobnie „sygnałem kultury" będzie ślad sznura odciśnięty w wypalanej glinie i to dlatego przede wszystkim, że jest to relikt jakiejś koncepcji intelektualnej. Wtórnie dopiero, tj. właśnie na gruncie tego znaczenia pierwotnego, mówić tu możemy o takiej czy innej kulturze, więc o wielu różnych konglomeratach wartości kulturowych cechujących wyodrębniane przez nas etnograficzne „kręgi" czy historyczne „ciągi" kulturowe. Kładziemy wówczas nacisk już nie na to, co jest istotne i wspólne dla wszelkich przejawów kultury, ale na to, co jest charakterystyczne i typowe dla niektórych tylko, co łączy te przejawy w jakieś mniej lub więcej uzgodnione zespoły czy formacje. Jednak i wtedy, gdy zwracamy naszą uwagę na to, co decyduje o odrębnej specyfice kulturowej interesującego nas terenu czy okresu, nie powinniśmy zapominać o tej racji, dla której ta czy owa badana przez nas kultura wiąże się z kulturą w znaczeniu filozoficznym najbardziej fundamentalnym.

Vice versa — również rozpatrywanie „kultury" od strony filozoficznej byłoby niekompletne, gdybyśmy nie pamiętali równocześnie o tym jej znaczeniu, jakie zrodziło się na terenie nauk szczegółowych traktujących o społeczeństwie ludzkim. Filozofia kultury nie jest właściwie do pomyślenia jako swoista gałąź wiedzy bez tej swojej integralnej części, którą zwykło się nazywać filozofią historii albo ściślej filozofią dziejów. Filozofia dziejów zaś — to w znacznej mierze nic innego jak właśnie „filozofia kultur": poszczególnych konkretnych całostek, na jakie składają się czynności i wytwory kulturowe (te przede wszystkim, które wyodrębniają dane społeczeństwo ludzkie spośród innych najbardziej podobnych).

Otóż właśnie filozofia kultur, operująca z natury rzeczy w płaszczyźnie istnienia, w zakresie faktów dziejowych, które były, są czy ewentualnie kiedyś zaistnieją, znajduje swoją konieczną podbudowę w filozofii o zainteresowaniach bardziej esencjalnych, abstrakcyjnych, więc w filozofii „kultury w o-

góle" i to kultury w dwojakim znaczeniu: najpierw w tym, w którym rzeczownik ów posiada liczbę mnogą (chodzi tu o to, co jest wspólne każdej kulturze jako zespołowi wartości charakterystycznych) następnie zaś w tym omówionym wyżej sensie tego terminu, w którym jest on *singulare tantum.* Bez „wymodelowania" zwłaszcza tego ostatniego, najbardziej fundamentalnego znaczenia kultury w gronie takich pojęć jak „natura", „nadprzyrodzoność" czy „religia" — przejście od filozofii kultury *sensu stricto* do filozofii dziejów jest — przynajmniej ze stanowiska myśli chrześcijańskiej — narażone z góry na szereg zniekształcających uproszczeń.

Dopiero mając to wszystko na uwadze zaatakować możemy nasz problem główny, dający się wyrazić w pytaniu, jaką właściwie koncepcję kultury należałoby sobie uformować nie dopuszczając do jej podstawowych semantycznych okaleczeń — i to zarówno w sferze „idei" jak i w dziedzinie „ideału".

Wróćmy naprzód do pierwszego logicznie i pierwiastkowego niejako znaczenia kultury, więc do wszelkiego przejawu czy śladu ludzkiej koncepcji intelektualnej, do wszystkiego tego, co powstało w otaczającej i przenikającej nas przyrodzie dzięki duchowemu życiu człowieka i co tę duchowość ludzką reprezentuje w jakikolwiek sposób.[2] Można z góry przewidzieć, że w zakresie tego pojęcia spotkamy tak wielką różnorodność działań i wytworów ludzkich, że łatwiejszą i bardziej instruktywną wyda się odpowiedź na pytanie, czym nie jest owa kultura pojęta najogólniej, czyli innymi słowy co — będąc działaniem, względnie wytworem człowieka — nie dociąga jednak w żadnym dosłownym i właściwym znaczeniu do rangi tego, co jest kulturowe lub co ewentualnie rangę tę przewyższa.

Do przytoczonych już wyżej przykładów „niedociągania do rangi kulturowej" dodajemy tu — dla lepszej ilustracji — wszystko to, co zaobserwować możemy u niemowląt czy osób upośledzonych, które w rozwoju psychicznym nie przekroczyły progu świadomości intelektualnej. Chodzi tu o to przede wszystkim, że i one niewątpliwie „są świadome" w tym stopniu, w ja-

---

[2] Problematykę życia duchowego jako „wewnętrznego aspektu kultury" omawia szeroko Bogdan Nawroczyński w książce *Życie duchowe. Zarys filozofii kultury,* Kraków-Warszawa 1947, (por. zwłaszcza s. 44 i 185).

kim o świadomości można mówić i u zwierząt, lecz nie jest to jeszcze świadomość intelektualna; i one „jakoś myślą" — myśleniem czysto wyobrażeniowym, uzależnionym wewnętrznie od materii. Dlatego właśnie nie należy określać kultury przez postawienie prostego znaku równości między nią a wszelkim „śladem myśli" czy wszelkim „działaniem świadomym" zaobserwowanym u człowieka.

Odróżnienie kultury od przyrody „w stanie dzikim i pierwotnym" nie zawsze jest łatwe. Jeśli niektóre cechy nabyte mogą się dziedziczyć, to kultura wkroczyć może do pewnego stopnia w samą „biologię" człowieka — i to tak dalece, że można słusznie postawić pytanie, czy przypadkiem rasowe zróżnicowanie ludzkości nie jest w jakiejś mierze ubocznym rezultatem najwcześniejszych rozbieżności kulturowych. W każdym jednak razie, co w czynnościach i wytworach kulturowych (do których to wytworów zaliczyć można w pewnym stopniu i sam organizm danego człowieka) wiąże się przyczynowo ze zmysłową jedynie płaszczyzną jego aktywności, to wszystko stanowić może tylko materię kultury, nigdy zaś właściwą jej formę.

Z drugiej strony cóż — można by zapytać — jest dla człowieka bardziej naturalne od kultury? Człowiek jest przecież z samej swej natury jestestwem kulturotwórczym, właśnie jako istota zdolna do życia duchowego. Jeśli tak jest, to zjawia się z kolei pytanie, czy to życie duchowe, życie osoby ludzkiej, wzięte w całej swej możliwej pełni, może być bez zastrzeżeń zaliczone do kultury.

Chrześcijańska koncepcja człowieka operuje pojęciem „drogi" i pojęciem „kresu". Uszczęśliwiające widzenie Boga *in statu termini* na pewno nie jest już kulturą samo w sobie. Ostateczny jednak stan człowieka, który osiągnął najwyższy swój cel, jest nie tylko owym „naddatkiem" przekraczającym całkowicie przyrodzone siły i pragnienia, ale jest zarazem stanem definitywnego uświęcenia samej ludzkiej natury, a w niej nie tylko tego, co jest najbardziej prymitywne i pierwotne, lecz i tego, co już jest kulturą. Jest to bowiem stan podniesienia ku „światłu chwały" i tych duchowych uszlachetnień, jakie osiągnięte zostały przez ludzkość *in statu viae*, więc tzw. kultury wewnętrznej. Człowiek i w tym „krańcowym" wypadku pozostanie zresztą zapewne

w dalszym ciągu jakoś nastawiony na „wypowiadanie się w otaczającej go materii", jeśli ów ostateczny jego stan ma być równocześnie afirmacją pełnej natury ludzkiej tak w jej istnieniu jak i w jej działaniu.

Jakże wobec tego ustosunkowany jest zespół doczesnych relacji zachodzących między człowiekiem a Bogiem — do kultury, do wartości, których twórcą czy współtwórcą jest natura ludzka w swej całości, więc człowiek jako *homo sapiens*?

W obrębie chrześcijańskiej teologii i filozofii kultury zarysowują się pod tym względem dwie zasadniczo różne orientacje terminologiczne. Według jednej z nich wszystko co nadprzyrodzone, jest *eo ipso* ponadkulturowe,[3] według drugiej zaś mówić

---

[3] „Kościół i katolicyzm to rzeczy (...) stojące ponad zagadnieniami kultury" pisze Jacques Maritain w dziełku *Religia i kultura*. (Cyt. wg autoryzowanego tłumaczenia H. Wężyk-Widawskiej, Poznań 1937, s. 42). Stanowisko to podważa jednak sam autor stawiając znak równości między kulturą a „prawdziwym rozwojem intelektualnym, moralnym, duchowym ludzkości, biorąc to ostatnie określenie w najszerszym jego zakresie" (Tamże, s. 14).

Podobne wahanie w tej sprawie widzimy u Christophera Dawsona w jego tłumaczonej u nas niedawno książce zatytułowanej *Religia i kultura* (więc tak samo jak *opusculum* J. Maritaina). Określając kulturę jako „naturalny sposób życia zorganizowany przez daną zbiorowość w oparciu o wspólne tradycje i w zależności od warunków środowiska" (wg tłum. J. W. Zielińskiej, Warszawa 1958, s. 54) „elementy czysto religijne" uważa za „ponadkulturowe" (s. 71 i 234). Mimo to „wtajemniczenie religijne" zalicza autor do „najgłębszej warstwy kultury" (s. 151), a „dążenie ku celowi religijnemu" nazywa „twórczym dziełem kultury" (s. 58), co w intencji autora odnieść by zapewne należało wyłącznie do tzw. „religii naturalnej", o której Dawson nie wypowiada się jednak dosyć jasno.

Bardziej wyraźne i zdecydowane wydaje się stanowisko, jakie w interesującej nas kwestii zajął Johannes Messner przy okazji omawiania stosunku między religią a kulturą: *mögen auch enge Wechselwirkungen zwischen Kultur und Religion bestehen, beide im Grunde verschiedenen Ordnungen angehören und verschiedenen Zielen zugewendet sind, die erstere wandelbaren, bedingten, vorläufigen, geschichtlichen, diesseitigen, die letztere unwandelbaren, unbedingten, entgültigen, ewigen, jenseitigen.* (*Kulturethik*, Innsbruck-Wien-München 1954, s. 388). Takie lub temu podobne odrywanie pojęcia kultury od wszystkiego, co nie ulega zasadniczym zmianom w toku dziejów, jest swoistym jej „wynaturzeniem" i nie wydaje się uzasadnione. „Kulturę" tak spreparowaną nazywać po prostu kulturą, to tyle, co stwarzać wrażenie integralności czegoś, co bynajmniej nie jest integralne, lecz „kadłubowe" i kalekie; (że takie jest, wykazuje zresztą sam autor aż nadto wymownie w całym swoim dziele). Kulturę *tout court* rozumieć by więc raczej należało jako transparent nie tylko tego, co ulega zmianom w sposobie zachowania się ludzi, ale i tego, co w zakresie życia duchowego związane jest z uniwersalną naturą człowieka, a co w całej „rodzinie ludzkiej" stanowi rację powszechnej solidarności i wspólnoty.

można o „kulturze nadprzyrodzonej" jako o swoistej formie kultury *sensu proprio*; wszystko bowiem zasługuje na miano kultury, co w człowieku uprzyczynowane jest sprawczo nie tylko przez Boga, ale równocześnie przez osobę ludzką, skoro ta w działaniu swoim korzysta z różnorodnych sił wewnętrznych i zewnętrznych, z mocy naturalnej i pomocy Bożej.[4]

Można by od biedy obu tym koncepcjom słownikowym przyznać pewną rację, powołując się na umowność, więc i dowolność takich czy innych nazw. Ale właśnie takie pojednawcze stanowisko budzić musi największe bodaj zastrzeżenia. Nazywanie czegoś takim czy innym terminem stanowi tylko do pewnego stopnia przedmiot swobodnej konwencji i można by mnożyć przykłady rozmaitej „dywersji ideologicznej" przemycanej właśnie w niewinnej i niezaangażowanej na pozór osłon-

---

Podobne zawężenie pojęcia kultury zaobserwować można u E. Mouniera; doprowadza go ono do wniosku, że „Kościół... nie jest... ogniskiem kultury" (*Wiara chrześcijańska a cywilizacja*. Tłum. A. Turowiczowa — w zbiorze *Co to jest personalizm*, Kraków 1960, s. 143). Sformułowanie to — będące wyrazem niefortunnych założeń terminologicznych — razić musi (podobnie jak u Messnera) zwłaszcza w zestawieniu z szerszym kontekstem, w którym autor okazuje się rzecznikiem wybitnie inkarnacjonistycznych poglądów na cywilizację i kulturę; np. gdy pisze, iż „to, co doczesne, jako całość jest sakramentem Królestwa Bożego" (tamże, s. 131) albo gdy dochodzi do konkluzji, że „chrześcijanin absolutnie nie może mówić tak jakby miał rozdzielać zainteresowania. Kościołowi albo mojemu życiu wiary — zakres nadprzyrodzony, a danej doktrynie albo danej akcji — organizowanie ziemi. Ani ziemia nie może już organizować się poza wiarą, ani wiara nie może się rozwijać bez sił ziemi" (s. 145).

[4] *Cultura fit aut sub solo lumine naturali rationis et solis auxiliis naturalibus, aut, quamvis naturalia non imminuantur, sub lumine supernaturali et auxiliis supernaturalibus. Quare duae species culturae sunt, cultura naturalis et cultura supernaturalis.* (Beatus R e i s e r, *De cultura et philosophia culturae*, „Angelicum", XIV (1937) 395). W podobnym duchu wypowiada się ks. Antoni Szymański w artykule *Katolicyzm a kultura i cywilizacja*, gdzie czytamy: „Sama kultura wchodzi w obręb ostatecznego celu człowieka. Zasadę tę wypowiedział wspaniale św. Paweł Apostoł: Wszystko wasze jest, a wy — Chrystusowi, a Chrystus — Boży (1 Kor 3, 22—23)... Obok... tworzenia kultury... z pomocą zasad moralnych i religijnych... Kościół jest nadto źródłem kultury, jako ośrodek życia nadprzyrodzonego. (Są to cytaty ze s. 25 i 33 pracy zbiorowej *Kultura i cywilizacja*, Lublin 1937). Termin „kultura nadprzyrodzona" powinien uzyskać „powszechne prawo obywatelstwa" na terenie myśli chrześcijańskiej. Jest to postulat tym bardziej słuszny i uzasadniony, że — jak pisze ks. Wincenty G r a n a t — „łaska uświęcająca i wszystkie dary nadprzyrodzone stanowią całość harmonizującą z życiem naturalnym człowieka, a więc muszą wywierać wpływ na wszystkie dziedziny kultury". (*Dogmatyka katolicka*, t. IV, Lublin 1960, s. 158).

ce doktrynalnego „słownika". Nie trzeba nam szukać daleko: wiele przemawia za tym, że jednym z takich „koni trojańskich" jest — zaakceptowane beztrosko przez pewną część chrześcijańskiej elity intelektualnej — odizolowanie terminu „kultura" (i oznaczanych przezeń pojęć) od wszelkiej ludzkiej aktywności, która nie jest pojmowana w istocie swej jako „czysto doczesna" i „czysto naturalna". Rezultat łatwy jest do przewidzenia: mówiąc o kulturze, skłonni jesteśmy myśleć wówczas raczej o człowieku *in statu naturae purae*, więc nie o rzeczywistości, ale o pewnej fikcji. Kto zresztą godzi się na to, by wszelka działalność o nadprzyrodzonej proweniencji i efektywności była czymś „pozakulturalnym" *ex definitione* — ten nie może nie przyznać z kolei, że eremy kontemplacyjne, poświęcone życiu mistycznemu i owocujące wyłącznie modlitwą, będzie można dopiero wtedy nazwać słusznie „przybytkiem kultury", gdy np. zabiorą się do produkcji sera czy uprawiania jakiejś filozofii. Analogicznie do elity kulturalnej zaliczyć by należało przede wszystkim „synów tego świata", którzy „roztropniejsi są w rodzaju swoim nad synów światłości". Są to już chyba mocno ryzykowne (nie tylko w płaszczyźnie czysto „akademickiej") konsekwencje wyłącznie terminologicznego na pozór zabiegu, polegającego na odseparowaniu kultury od kultu.

Można by się tu spotkać z zarzutem, że postępując przeciwnie — tj. włączając wszelki „kult" w obręb „kultury" — stajemy niejako automatycznie w jednym rzędzie z tymi, którzy traktując religię naturalistycznie, nie widzą w żadnym kulcie nic takiego, co by nie było wyłącznie „fenomenem kulturowym", zrodzonym z jakiejś „ignorancji" czy „trwogi" na pograniczu elitarnych spekulacji i ludowego folkloru. Tak jednak nie jest. Zbieżność w „sposobie mówienia" jest tu wyraźnie pozorna i podkreśla raczej przeciwieństwo obu stanowisk. To nie takie bowiem *universalia* jak „kult" czy „religia" ulec tu mają okaleczeniu i zawężeniu do ram laicystycznie pojętej kultury, ale właśnie samo najszersze pojęcie kultury *sensu latissimo* ma się „odlaicyzować" i uzdrowić na terenie myśli chrześcijańskiej, wyzbywając się zbędnych ograniczeń i otwierając na wszelkie ludzkie „perspektywy osobowościowe", również te ostateczne

i nadprzyrodzone.[5] W ten sposób nie tylko wyzyskana zostaje do propagowania prawdy religijnej atrakcyjność samej nazwy „kultura", ale — co ważniejsze — język nasz — i to zarówno naukowy jak potoczny — będzie się mógł otrząsnąć i na tym odcinku dyskusji światopoglądowej z więzów zeszłowiecznego scjentyzmu. Tak opuszczone by zostało — również i w tym punkcie — niewygodne dla chrystianizmu pole walki, przygotowane — przynajmniej pod względem terminologicznym — przez „przeciwną stronę barykady", przez głoszony przez nią pogląd o całkowitej samowystarczalności ludzkiej w dziedzinie postępu, w szczególności zaś w kształtowaniu życia zbiorowego: przekonanie o tym, że człowiek poza kręgiem sił nadprzyrodzonych i wartości nadprzyrodzonych udostępnionych mu przez Boga osiągnąć może pełnię tego, co nazywamy kulturą.[6]

Uwagi te — *mutatis mutandis* — dotyczą również kultury pojętej jako pewna określona formacja życia duchowego. Prawda, o której świadczył Syn Człowieczy, sakramenty, jakie ustanowił, Kościół, jaki ukonstytuował na tym świecie — wszystko to nie mogło nie być zapoczątkowaniem nowej, zharmonizowanej z naturą człowieka syntezy kulturowej, porządku, który „spaja wszystkie aspekty ludzkiego życia w żywą duchową wspólnotę".[7] Recepcja tej syntezy — uwarunkowana jest w swo-

---

[5] „Należy wyróżnić to, co jest nadprzyrodzone co do istoty, od tego, co jest nadprzyrodzone co do sposobu. Nadprzyrodzone co do istoty (czyli wewnętrznie nadprzyrodzone) jest to, co stanowi formalny udział w wewnętrznym życiu Boga w Trójcy Jedynego, a więc łaska uświęcająca wraz z towarzyszącymi jej cnotami i darami. Natomiast nadprzyrodzone co do sposobu jest to, co mocą własnej istoty swej należy do porządku przyrodzonego, ale wymaga nadprzyrodzonej przyczyny sprawczej... lub jest skierowane do celu nadprzyrodzonego (np. przyrodzone akty moralne, które nadprzyrodzona miłość kieruje do żywota wiecznego.) Ks. A. Żychliński, *Rozważania filozoficzno-teologiczne*, Poznań 1959, s. 306). Z określonego wyżej stosunku zachodzącego między naturą ludzką a kulturą, wynika, że w obręb pojęcia kultury wejść może tylko to, co w tym ostatnim znaczeniu jest nadprzyrodzone, co więc nie przestaje być równocześnie w pełni naturalne.

[6] Zob. ks. A. Żychliński, op. cit., s. 303.

[7] Takie m. i. określenie kultury podaje Ch. Dawson (op. cit., s. 238). „Jaki wpływ wywarł Chrystus żyjący w Kościele na organizację życia państwowego, narodowego, w dziedzinie nauki i sztuki?" — zapytuje ks. W. Granat (op. cit., s. 159) i odpowiada: „Dokładnie informuje historia, że Chrystus jest Twórcą nowego stylu życia, którego rozwój dzięki pierwiastkom heroizmu duchowego, istniejącego zawsze w Kościele, jest stale zapewniony. Człowiek może niszczyć dzieła Boże i sprawia to, że wpływ Chrystusa na rozwój kul-

im „stylu" przez miejsce i czas — nie dokonuje się biernie i automatycznie, ale w sposób angażujący całego człowieka: pełnię jego ludzkiej natury, jego „dolę człowieczą" indywidualną i zbiorową. Tak więc dzieło zbawienia — całkowicie ponadkulturowe jako *opus Dei* — staje się — jako *opus humanum* — potencjalnym przynajmniej współelementem poszczególnych kultur świata. Swoista natomiast „ponadkulturowość" religii Chrystusowej polega nie tylko na tym, że religia ta nastawiona jest na rzeczywistość transcendentną wobec rzeczywistości ludzkiej, ale i na tym w szczególności, że apelując właśnie do tego, co w człowieku jest najdogłębniej ludzkie — przekracza stosunkowo łatwo bariery kulturowe, sprzymierza się z każdą prawdziwą wartością składającą się na specyfikę kulturową określonego środowiska, jest wszędzie „u siebie", jeśli nie zawsze *de facto*, to w każdym razie *de jure*. Dzięki temu właśnie chrześcijański „kult" — jako czynnik kulturalny i kulturotwórczy — ilekroć wciela się w konkretną kulturę — uniwersalizuje ją i dynamizuje najwewnętrzniej. Każda bowiem poszczególna kultura jest nie tylko „przystosowaniem życia społecznego do zewnętrznego otoczenia człowieka i do porządku natury",[8] ale jest zawsze czymś więcej: jest niewątpliwie jakimś „stylem" działań ludzkich zmierzających do twórczego przekształcenia zastanego stanu rzeczy — i to nie tylko w kierunku hominizacji biologicznego środowiska (tj. przystosowania go do potrzeb ludzkich) ale — i to przede wszystkim — w kierunku humanizacji

---

tury maleje, a Jego dobroczynna działalność jest niekiedy świadomie lub nieświadomie usuwana, jednak fakt pozostanie faktem: Chrystus wszedł do historii ludzkiej i żadna siła go nie usunie, a po okresach ucieczki od Chrystusa nastąpią okresy tym większej tęsknoty: „Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa żywota wiecznego" (J6, 68—69)". Autor nie ma też wątpliwości co do tego, że chrześcijaństwo jest także kulturą, skoro pisze: „Żadna z religii i kultur nie przyniosła tyle współczucia dla człowieka, co chrześcijaństwo". (Tamże).

Również autorowie *Culture et civilisation* — J. Laloup i J. Nélis — zajmują analogiczne stanowisko w tej materii: *De son côté, le croyant sait que les sacrements sont les véhicules de grâce et que, même en dehors de leurs bienfaits sociaux manifestés, ils procurent un état de sérénité et d'équilibre, garant de l'action morale, du courage devant la vie, de l'optimisme dans les relations humaines et du jugement pondéré sur les valeurs d'ici-bas: tous éléments indispensables d'une culture.* (Tournai 1957 [2], s. 188).

[8] Określenie kultury przez Dawsona, nie roszczące sobie zresztą pretensji do rangi ścisłej definicji. Op. cit., s. 146.

samego człowieka. Duszą każdej kultury jest bowiem — jak się to często, choć zapewne nie nazbyt często powtarza — właśnie kultura duszy. Na tym jednak nie koniec. Kultura duchowa może też być na swój sposób martwa, czy wykazywać tendencje samobójcze.[9]

RESUME

La philosophie chrétienne, la morale avant tout, ne saurait se passer d'une connaissance exhaustive de la valeur profonde du terme „culture", confrontée avec les notions de nature humaine et de vie surnaturelle. La pensée chrétienne doit se débarrasser surtout de l'interprétation simpliste, purement sociologique de culture réduite à des phénomènes de la vie sociale, ignorant le fait fondamental qu'à l'origine de la culture il y a la personnalité. Car l'uniwers de la culture est d'abord un univers d'actions personnelles (considérées aussi dans leurs objectivations): il ne s'agit que de celles, qui expriment de quelque façon la plénitude de la nature humaine étant effectuées — indirectement ou directement — à partir de la conscience intellectuelle. Des manifestations purement sensibles, quasi-animales de l'activité humaine ne relèvent nullement de la culture; elles ne peuvent constituer que le substrat de celle-ci. La grâce et la vie divine, par contre, se situent au-dessus de la culture. Mais la grâce doit former et sanctifier la culture; elle doit élever au niveau de la vie surnaturelle non seulement ce qui, dans l'homme, est le plus primitivement „naturel", mais encore ce qui est culturel — pour lui conférer, par cela même, une pleine valeur eschatologique. C'est en ce sens-là qu'on est en droit, et qu'on doit parler aussi d'une „culture surnaturelle" qui est une coopération consciente avec la grâce.

---

[9] *Sicut enim totus complexus culturae corporalis et materialis ordinatur ad culturam spiritualem, ita tota abundantia culturae naturalis ad culturam supernaturalem ordinatur.* (B. Reiser, op. cit., s. 396). Podkreślić by tu należało, że nie koliduje to ze stanowiskiem, według którego „kultura jest w takiej samej mierze naturalna dla człowieka, jak działalność jego rozumu i jego sprawności, gdyż jest ich owocem i dopełnieniem" (J. Maritain, op. cit., s. 9). Jeśli bowiem — jak to zauważa słusznie E. Mounier — „natura ludzka jest w pełni sobą tylko poprzez swoje otwarcie na życie nadprzyrodzone" (*Wiara chrześcijańska a cywilizacja* W: *Co to jest personalizm*, s. 144), to i kultura, jako przejaw rozumu, więc tego co dla człowieka jak najbardziej naturalne, jest w pełni sobą pod tym samym dokładnie warunkiem. Nie oznacza to pomieszania teoretycznego dwu różnych porządków i poziomów, lecz świadczy tylko o ich najściślejszym zjednoczeniu w osobowym życiu człowieka, który tylko poprzez zmierzanie do nadprzyrodzonego celu życia może realizować świadomie i w całej pełni swój cel naturalny.